

# MENYOAL PEMIKIRAN HUKUM ISLAM MUHAMMAD SHAHRUR

Asriaty

Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta  
Asria\_ty@gmail.com

**Abstrak:** Wacana pemikiran hukum Islam telah mengalami perkembangan. Beberapa tokoh dari latar akademik yang beragam muncul menawarkan format pemikiran yang mengakibatkan semaraknya nuansa intelektual Islam. Distingsi antara produk pemikiran tokoh yang satu dengan lainnya acapkali terlihat, namun tak jarang pula ditemukan kesamaannya. Perbedaan metodologi yang digunakan patut dicermati untuk menuai informasi seputar kecenderungan berpikir seorang tokoh. Adalah Muhammad Shahrur yang merupakan ilmuwan kekinian telah menawarkan kerangka berpikir yang terbilang kontemporer. Shahrur, dalam menelorkan ide-idenya, khususnya terkait dengan masalah keislaman, latar belakang sosiologis yang mengitarinya. Ide-idenya muncul setelah secara sadar mengamati perkembangan dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman kontemporer. Didasarkan atas teori bahwa kebenaran ilmiah sifatnya tentatif, Shahrur lalu mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam dewasa ini. Al-Qur'an sebagai teks sangat terbuka terhadap beragam pemaknaan dan penafsiran. Bagi sebagian mufasirin menafsirkan al-Qur'an berarti mengikuti makna literal dari bahasa al-Qur'an, sebagian lagi menafsirkannya dengan mengorek lebih jauh makna semantik dan hermeneutis dari ayat tersebut dengan mengaitkan konteks yang mengitari al-Qur'an pada abad ke 7.

**Kata Kunci:** wacana pemikiran Islam, makna literal, hermeneutika al-Qur'an

---

## A. Pendahuluan

Muhammad Shahrur adalah seorang intelektual Muslim kelahiran Syria yang memiliki pandangan progresif terhadap hukum Islam, bahkan pada batas-batas tertentu berbeda dengan pandangan mainstream. Menurutnya, pemikiran

Islam kontemporer memiliki beberapa problem diantara: *pertama*, Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang obyektif dan empirik. *Kedua*, Kajian-kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang terperangkap dalam kungkungan subyektifitas, bukan obyektifitas. Kajian-kajian itu tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi yang dianutnya. *Ketiga*, Tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora, lantaran umat Islam selama ini masih mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai keliru dan sesat. *Keempat*, Tidak adanya epistemologi Islam yang valid. Hal ini berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang. *Kelima*, Produk-produk fiqh yang ada sekarang (*al-fuqaha' al-khamsah*) banyak yang tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Yang diperlukan adalah formulasi fiqh baru. Kegelisahan semacam ini sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, Tapi, umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif baru.

Berawal dari buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, ia mengurai sebuah paradigma baru dalam memahami Islam. Andreas Christmann menyebut pendekatan Shahrur dengan *defamiliarization* karena mengandung nuansa tidak umum dan menarik perhatian yang ditujukan untuk melawan pembiasaan (*habitualization*). Pendekatan yang digunakan Shahrur memang mencitrakan suatu obsesi untuk meruntuhkan norma penafsiran yang telah baku dan mengajukan alternatif dalam membaca sebuah teks. Tak sedikit akademisi Barat yang 'tergoda' oleh pendekatan baru tersebut. Bahkan, Dale F. Eickelman menyejajarkan buku-buku Shahrur dengan 95 tesis yang dipakukan oleh Martin Luther di pintu Gereja Istana Wittenberg di tahun 1517 M.<sup>1</sup> Sejumlah konsep baru yang ditawarkan Shahrur termaktub dalam karya-karyanya, baik yang berkaitan dengan wacana '*Ulūmul Qur'ān* maupun jenis metodologi. Salah satu aspek yang tak kalah urgennya untuk ditelusuri adalah paparan Shahrur seputar problematika hukum Islam. Paling tidak, pada aspek inilah uraian tulisan ini akan diarahkan agar dapat mendeskripsikan pemikiran hukum Islam versi Shahrur. Untuk itu, penulis akan mengelaborasi beberapa konsep yang dipandang representatif dalam bingkai pemikiran Shahrur

---

<sup>1</sup>Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Diindonesiakan oleh Sahiron Syamsuddin & Burhanuddin dari *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*), (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), cet. II, h. 19.

sekaligus bersentuhan dengan beberapa misal yang berkaitan dengan hukum Islam.

## B. Sketsa Biografi Intelektual

Muhammad Shahrur adalah seorang insinyur teknik sipil berkebangsaan Syria yang terlahir tanggal 11 Maret 1938 M. Pendidikan dasar dan menengahnya ditempuh di Damaskus. Setelah memasuki usia 19 tahun, ia berpetualang ilmu ke Moskow untuk menyelami ilmu teknik. Di kota ini, ia banyak mengenali ajaran Marxis yang –pada gilirannya- mewarnai wacana keislamannya. Di tahun 1964, ia kembali ke Syria dan berangkat lagi di tahun 1968 untuk meneruskan karir studinya di jenjang Magister dan Doktoral di bidang mekanika tanah dan teknik fondasi di Universitas College, Dublin, Irlandia. Hanya dalam kurun 4 tahun, ia mampu menyelesaikan sekolahnya di kedua jenjang studi tersebut. Di tahun 1972, ia kembali ke Syria dan bergabung di Universitas Damaskus dan menjadi mitra sebuah perusahaan teknik sipil.<sup>2</sup>

Meskipun studinya berlatar teknik sipil, namun atensinya terhadap kajian keislaman tak ketinggalan, terutama metodologi tafsir. Ia juga sangat mumpuni dalam pengetahuan filsafat, bahasa dan selainnya. Adalah Ja'far Dik Albab yang merupakan sahabat sekaligus guru linguistiknya di Universitas Damaskus yang sangat besar pengaruhnya pada karir intelektual Shahrur, terutama dalam penyusunan karya awal sekaligus *magnum opus*-nya, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*. Sejak publikasinya di tahun 1990, produk intelektual tersebut telah menjadi buku terlaris (*best seller*) di seantero kawasan Arab. Buku kontroversial ini ditulis setelah Shahrur menekuni filsafat dan linguistik sehingga di dalamnya menggunakan pendekatan linguistik modern dan memakai metafora serta analogi dari ilmu teknik dan sains. Buku ini juga terbilang cukup komprehensif merefleksikan pemikirannya, baik pada dimensi metodologi maupun aplikasi dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Di tahun 1994, ia kembali menelorkan karya keduanya yang berjudul *Dirāsāt al-Islāmiyah al-Mu'āṣirah fī ad-Daulah wa al-Mujtama'* yang menghimpun tema-tema politik. Buku kedua ini tetap merujuk perspektif karya pertamanya. Di tahun 1996, Shahrur kembali menghasilkan karyanya yang berjudul *Al-Islām wa al-Īmān; Mandzhūmah al-Qiyām* yang mengurai beberapa konsep seputar rukun Islam

---

<sup>2</sup>Charles Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal*, (Diindonesiakan oleh Bahrul Ulum dkk.) (Jakarta: Paramadina, 2001), cet. I, h. 210.

dan rukun Iman. Selanjutnya, di tahun 2000, ia menerbitkan lagi sebuah buku yang berjudul *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Dalam uraian makalah ini, penulis akan lebih banyak merujuk kepada karya pertama dan terakhirnya karena relevansi topik kajian.

Untuk lebih mengenal tahapan pemikiran tokoh kontroversial ini, maka perlu merinci pemikirannya yang terbagi ke dalam tiga fase, yaitu:

1. Antara tahun 1970-1980

Fase ini adalah fase kontemplasi dan peletakan dasar pemahamannya dan istilah-istilah dasar dalam al-Qur'ān sebagai *al-Dzīkr*. Dalam kurun sepuluh tahun ini, Shahrur tidak menghasilkan karya. Ia hanya dalam masa menyadari bahwa metodologi penelitian dan kajian Islam berada pada titik kritis lantaran masih terbelenggu dengan dimensi kalam yang dimotori oleh Sunni dan Mu'tazilah serta corak fiqih yang terus diwarnai oleh lima mazhab terkenal, yaitu; Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, dan Ja'fari.

2. Antara tahun 1980-1986

Fase ini adalah fase bergelutnya Shahrur dengan bidang linguistik, termasuk filologi, dan menyelami pandangan-pandangan beberapa tokoh kenamaan seperti al-Farra', Abu 'Ali al-Farisi, Ibnu Jinni, al-Jurjani, dan sebagainya. Fase ini bermula dari pertemuannya dengan Dr. Ja'far Dikki al-Bab yang selanjutnya menjadi teman sekaligus gurunya. Sejak itu, Shahrur mulai menganalisis ayat-ayat al-Qur'ān dengan pendekatan baru.

3. Antara tahun 1986-1990

Fase ini merupakan fase kreatifitasnya dalam merumuskan pemikiran pada topik-topik tertentu. Bab pertama dari buku *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah* diselesaikan antara tahun 1986-1987 dan bab-bab selanjutnya diselesaikan hingga tahun 1990.<sup>3</sup>

### C. Kerangka Awal Pemikiran

Mendahului potret pemikiran hukum Islam perspektif Shahrur, penulis memaparkan aspek yang teramat urgen dan integral untuk menyelami

---

<sup>3</sup>Yusroh Wahhab, *Telaah Pemikiran Kontroversial Shahrur dalam "Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah"*, dalam Jurnal "al-Qalam" Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta.

pemikiran tokoh ini yaitu mengenal kerangka dasar berpikirnya beserta memahami beberapa term yang digunakannya.

Beranjak dari pembedaan antara dualitas *an-nubuwwah* dan *ar-risālah*, Shahrur memulai proyek pemikirannya. Menurutnya, *an-nubuwwah* bersifat pengetahuan objektif, historis, dan independen dari penerimaan manusia, sedangkan *ar-risālah* mengandung hukum subjektif dan tergantung pada pengetahuan manusia. Yang pertama merupakan kumpulan tema-tema pengetahuan tentang alam semesta dan hukum sejarah yang berfungsi sebagai pembeda antara yang benar dan salah. Sedangkan yang kedua merupakan kumpulan seluruh ajaran yang mesti dijadikan pedoman oleh seluruh manusia berupa ibadah, muamalah, akhlak yang berfungsi sebagai dasar *taklif*.<sup>4</sup> Kedua dimensi tersebut merupakan peran yang diemban oleh Nabi Muhammad saw. yang terangkum dalam *al-Kitāb* yang diturunkan kepadanya.

Dualitas berikutnya adalah antara *al-Qur'ān* dan *al-Kitāb*. Dengan teori anti-sinonimitasnya, Shahrur menegaskan bahwa *al-Qur'ān* tidaklah mencakup keseluruhan *al-Kitāb*, tetapi hanya mencakup dimensi *an-nubuwwah*. Adapun hukum Islam (*syarī'ah*) masuk dalam dimensi *ar-risālah* yang disebut *Umm al-Kitāb*. Baik *al-Qur'ān* maupun *Umm al-Kitāb*, semuanya tercakup dalam term *al-Kitāb*. Ia juga membagi *al-Kitāb* ke dalam dua bagian besar, sebagaimana tersurat dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 7. Ayat-ayat *muhkamāt* yang disebut *umm al-kitāb* berupa sekumpulan hukum yang dibawa oleh Nabi saw. dan memuat asas-asas perilaku manusia yaitu ibadah, muamalah, akhlak dan hal lain yang membentuk risalahnya dan berfungsi selaku pembeda antara yang halal dan haram. Pada bagian kedua terdapat ayat-ayat *mutasyābihāt*. Lebih jauh, ia juga membuat suatu klasifikasi tersendiri, yaitu ayat-ayat yang bukan *muhkamāt* dan bukan pula *mutasyābihāt* (*lā muhkamāt wa lā mutasyābihāt*).<sup>5</sup>

Pada tataran selanjutnya, Shahrur mengklasifikasi *al-Kitāb* ke dalam tiga bagian, yaitu: (1) *al-Qur'ān wa as-Sab'u al-Matsānī*, (2) *Umm al-Kitāb*, dan (3) *Tafṣīl al-Kitāb*.

Secara ringkas dapat diurai bahwa yang *pertama* (*al-Qur'ān*) merupakan bagian dari *al-Kitāb* yang bersangkutan-paut dengan ayat-ayat *mutasyābihāt*. Menurutnya, banyak hal yang dipunyai *al-Qur'an* *nan* berada di luar jangkauan

<sup>4</sup>Muhammad Shahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirāah Mu'aṣirah*, (Beirut: Syarikah al-Mathbū'at li at-Tawzī' wa an-Nasyr, 2000), cet. VI, h. 54.

<sup>5</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 55.

kesadaran manusia yang membutuhkan penelitian ilmiah dan objektif untuk memahaminya. Hal tersebut diyakini bahwa seluruh ayat al-Qur'ān ada yang mengandung bukti-bukti ilmiah yang menjadi dimensi kemukjizatnya. Kandungan al-Qur'ān juga diurai menjadi dua aspek, yaitu: aspek yang tetap (*al-juz'u al-tsābit*) dan aspek yang berubah (*al-juz'u al-mutaghayyir*). Yang pertama disebutnya sebagai *lauh mahfūdz* berupa aturan-aturan umum yang mengatur segala wujud dan merupakan ketentuan Allah swt. (*al-qawānīn al-'āmmah an-nādzhimah li al-wujūd kullih*). Hal ini ia contohkan dengan masalah penciptaan alam, perkembangan manusia, surga dan neraka, dan selainnya. Pada tataran ini, tidak ada peluang untuk mengkaji sehingga layak untuk diketahui saja (*taken for granted*). Sedangkan yang kedua disebutnya sebagai *imām mubīn* berisi problematika partikular semisal jenis kelamin, hembusan angin, warna kulit, dan sebagainya. Pada tataran ini, peluang untuk mengkaji tetap terbuka lebar.<sup>6</sup> Adapun *as-Sab'u al-Matsānī* terkait erat dengan ayat-ayat *mutasyābihāt* yang berupa tujuh pembuka surat, yakni *alif lām mīm*, *alif lām mīm šad*, *kāf hā yā 'ain*, *šād*, *yā sīn*, dan semisalnya. Kedua, *Umm al-Kitāb* yang merujuk pada ayat-ayat tentang hukum, ibadah, muamalah, dan ajaran-ajaran yang tidak masuk dalam kategori syariat. Ketiga, *Tafṣīl al-Kitāb* yang merupakan perincian kandungan ayat al-Qur'ān yang tidak masuk kategori *muhkamāt* dan tidak juga *mutasyābihāt*<sup>7</sup> sebagaimana terpapar di atas.

#### D. Memaknai Sumber Hukum Islam

Berikut ini penulis paparkan pandangan Shahrur terhadap empat sumber hukum Islam yaitu *Ummu al-Kitāb*, *Sunnah*, *Qiyās*, dan *Ijma'*.

##### a. Ummu al-Kitāb

Sebagaimana telah dipaparkan, Shahrur memaknai *umm al-kitāb* sebagai sekumpulan ayat-ayat *muhkamāt*. Ia mengklasifikasi *ar-risālah* ke dalam lima dimensi pokok, yaitu: (a) *hudūd*, (b) *ibadah*, (c) *akhlak*, (d) *ajaran-ajaran yang bersifat khusus dan umum yang bukan tasyri'*, (e) *ajaran-ajaran yang bersifat periodik (al-marḥaliyah)*.<sup>8</sup> Artinya, *umm al-kitāb* merupakan sumber hukum yang menjelma dalam beberapa dimensi di atas.

---

<sup>6</sup> Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 74.

<sup>7</sup> Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 113.

<sup>8</sup> Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 447.



Kelima dimensi pokok tersebut menjadikan *risālah* Muhammad saw. tetap langgeng dan *acceptable* tanpa terhalang oleh aspek spasial-temporal. Namun demikian, hal tersebut baru bisa mewujudkan jika dua karakter dasar dari Islam dapat dipahami secara holistik. Oleh Shahrur, keduanya adalah *ḥanīfīyah* dan *istiqāmah*. Yang pertama dimaknai sebagai sifat yang original (*aṣlī*) dan dapat berubah (*mutaghayyar*) dari agama. Ia merupakan deviasi dari jalan lurus yang merupakan kualitas kultural yang mempunyai watak yang berbeda-beda. Sedangkan yang kedua dipahami sebagai sifat yang tetap (*tsawābit*) selaku penyimpul yang senantiasa berubah dan membentuk relasi dialektik (*‘alāqah jadaliyah*) antara keduanya.<sup>9</sup> Dengan ini, ketika menjumpai *naṣ*, maka keduanya mesti dijadikan spirit tanpa menganaktirikan salah satunya.

### b. Sunnah

Shahrur tetap memandang Sunnah Nabi sebagai sebuah pedoman. Hanya saja, ia memahaminya dengan konsep tersendiri yang paparannya sebagai berikut:

1. Sunnah Nabi, yaitu segala hal yang dilakukan, dikatakan dan disetujui oleh Nabi saw. bukanlah wahyu Allah swt. Menurut Shahrur, andaikan ada sebuah hadits yang menyatakan bahwa ada hal-hal yang diwahyukan kepada Nabi saw. yang tidak ada dalam al-Qur'an, maka hal tersebut bukanlah berarti segala yang bersumber dari beliau adalah wahyu. Untuk mendukung argumennya, Shahrur mengemukakan Q.S. an-Najm [53]: 3-4, dan Q.S. at-Tahrīm [66]: 3.<sup>10</sup>
2. Sabda Nabi dengan segala bentuknya, baik yang berstatus *mutawātir* maupun *āḥād*, hanyalah untuk dijadikan sebagai pertimbangan semata (*istithnā'*) karena lahir sebagai keputusan hukum yang *notabene* bisa berubah seiring bergulirnya ruang dan waktu. Dalam hal ini, Shahrur menetapkan sebuah prasyarat untuk menerima hukum-hukum yang terdapat dalam Sunnah Nabi yaitu tidak bertentangan dengan al-Qur'an.
3. Sunnah Nabi merupakan tahap penyesuaian awal dengan kenyataan hidup sehingga dalam kerangka aplikatifnya menjadi pilihan pertama untuk merealisasikan wahyu selaku ide absolut.

<sup>9</sup> Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 450.

<sup>10</sup> Muhammad Shahrur, *Metodologi*..., h. 104-105.

4. Sunnah Nabi merupakan cermin kebenaran pertama yang menggambarkan interaksi antara al-Qur'ān dengan realitas objektif yang muncul saat diturunkannya.
5. Sebagian besar ayat-ayat hukum adalah *madaniyah* yang diturunkan hanya dalam kurun sepuluh tahun. Padahal, beliau diutus untuk segenap umat manusia dan tidak ada lagi *risālah samāwiyah* setelah itu. Untuk itu, Shahrur menandakan bahwa penerapan ayat-ayat hukum pada alam realitas adalah aplikasi *relatif-historis*.
6. Konsep keadilan (*'adālah*) dan *ijmak* para sahabat Nabi saw. tidak mesti dijadikan cermin untuk seluruh problematika kontemporer lantaran berbedanya lingkup perjalanan sejarah yang dialami masing-masing generasi.<sup>11</sup> Shahrur berprinsip bahwa al-Qur'ān telah merangkum banyak hal sebagai ide umum dan absolut.

Secara umum, Shahrur membagi Sunnah ke dalam dua bagian besar, yaitu: *sunnah a-risālah* dan *sunnah an-nubuwwah (an-nabawiyah)*. Yang pertama mengandung kepatuhan dan kedurhakaan, sementara yang kedua mengandung pembenaran dan pendustaan. Ia menegaskan bahwa term *an-nabī* dan *ar-rasūl* amatlah esensial didistingsikan. Segala perintah atau larangan yang memakai term *an-nabī* semisal “*yā ayyuhā an-nabī*” mengandung ajaran-ajaran dan petunjuk atau kondisi khusus Nabi yang tidak ada sangkut-pautnya dengan perihal halal dan haram. Untuk itu, ketaatan (*thā'ah*) terkait erat dengan posisi *ar-risālah* yang contohnya banyak dijumpai seperti “*athī'u Allāh wa ar-Rasūl*” atau “*laqad kāna lakum fī rasūlillāh uswatun ḥasanah*”.<sup>12</sup>

Selanjutnya, Shahrur membagi ketaatan (*thā'ah*) kepada dua macam, yaitu: ketaatan yang bersambung (*thā'ah muttaṣilah*) dan ketaatan yang terpisah (*thā'ah munfaṣilah*). Ketaatan pertama adalah ketaatan kepada Rasul saw. yang disandingkan dengan ketaatan kepada Allah swt. Sedangkan ketaatan kedua yaitu ketaatan kepada Rasul saw. yang tersendiri dari ketaatan Allah swt. semasa hidup beliau (bukan setelah matinya) yakni pada urusan keseharian (*umūr yawmiyah*) dan hukum-hukum periodik (*aḥkām marḥaliyah*), ketetapan-ketetapan yang dipraktikkannya seperti kepala negara, qādhī, panglima perang,

---

<sup>11</sup> Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 107.

<sup>12</sup> Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 550.



serta yang berhubungan dengan aspek kehidupan lainnya seperti urusan makanan, minuman, pakaian dan sebagainya.<sup>13</sup>

Yang paling menarik untuk dicermati dari pemahaman Shahrur tentang Sunnah adalah definisi yang dikemukakannya yaitu tata-cara menerapkan hukum *Ummu al-Kitāb*. Ia memandang Sunnah sebagai pola interaksi Nabi saw. dengan masharā'at zamannya. Hal tersebut dipicu oleh semangat akseptabilitas Islam sepanjang zaman. Atas dasar itu, ia berpandangan bahwa pola interaksi dengan semangat serupa mesti terus dihidupkan hingga penghujung zaman. Dengan demikian, kapasitas Sunnah sebagai sumber hukum tidaklah terlalu luas.<sup>14</sup> Pandangan Shahrur ini tidaklah luput dari kritik. Thāhir Syawwāf menilai bahwa Shahrur lebih mendahulukan kondisi waktu dan tempat ketimbang Islam itu sendiri.<sup>15</sup> Dalam pandangan Shahrur, dimensi ruang dan waktulah yang dijadikan patokan. Untuk menguatkan pandangannya itu, ia juga menyoroti kodifikasi hadits dan masa hidup para fuqaha' yang empat dan imam-imam hadits seperti Bukhari (lahir 196 H) yaitu pada paroh kedua abad II Hijriyah bertepatan dengan periode awal masa Abbasiyah. Menurutnya, sebab utama pengumpulan hadits adalah bersifat politis semata. Sejak tergantikannya Khulafa' ar-Rasyidin dan munculnya Daulah Umawiyah, sekte-sekte Islam mulai bermunculan yang dilatari oleh desakan politik.<sup>16</sup>

### c. Qiyās

Qiyās atau menganalogikan sesuatu yang ada (*syāhid*) dengan yang tidak ada (*ghāib*) adalah bathil. Yang Shahrur maksudkan adalah meng-*qiyās*-kan masharā'at kontemporer dengan masharā'at yang telah dihadapi Nabi saw. karena itu hanyalah usaha sia-sia.<sup>17</sup> Bahkan, ia menyatakan bahwa para fuqaha' yang menjadikan qiyas sebagai salah satu sumber hukum Islam mestilah bertanggungjawab atas keterbelakangan Islam.<sup>18</sup>

<sup>13</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 552.

<sup>14</sup>Khālid <Abd ar-Rahmān al->Akk, *al-Furqān wa al-Qur'ān*, (t.tp.: ar-Rahmah, 1996), cet. II, h. 730. Dalam buku ini, al-'Akk memaparkan 21 'kekeliruan' yang telah dilakukan Shahrur dalam bukunya *al-Kitāb wa al-Qur'ān* disertai sejumlah argumentasi bantahan.

<sup>15</sup> Muhammad Thāhir Syawwāf, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah*, (t.tp.: as-Syawwāf li an-Nasyr wa ad-Dirāsāt, 1993), cet. I, h. 193.

<sup>16</sup> Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 565-566.

<sup>17</sup> Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 581.

<sup>18</sup>Thāhir Syawwāf, *Tahāfut al-Qirā'ah* ....., h. 267.

Telah disinggung sebelumnya bahwa yang dibutuhkan adalah ijtihad terhadap ayat-ayat hukum dengan cara penyesuaian dengan realitas objektif. Dengan paradigma seperti itu, Shahrur telah menyeret eksistensi *qiyās (analogi)* -sebagaimana pengertian yang berkembang selama ini- ke zona degradasi sumber hukum dan mengukuhkan *ijtihād* sebagai elemen penting *vis a vis* ayat-ayat hukum. Konsep *qiyās* yang dikemukakan dalam fiqh tidak berarti sama sekali, dan pengertian *qiyās* telah menjadi: “mengemukakan dalil-dalil dan bukti-bukti atas kesesuaian ijtihad tentang hal-hal yang dinashkan oleh al-Qur’ān dengan kenyataan hidup secara objektif”.<sup>19</sup>

#### d. Ijma’

Pemahaman Shahrur tentang *ijma’* juga terbilang kontradiktif dengan pemahaman mayoritas yang menyebutnya sebagai kesepakatan ulama salaf atau mayoritas fuqaha. Menurutnya, pengertian seperti ini adalah keliru karena belum tentu kesepakatan mereka berkorelasi secara tepat dengan fenomena kekinian. Untuk itu, ia mendefinisikan *ijma’* sebagai *kesepakatan mayoritas untuk menerima tasyri’ yang berkaitan dengan kondisi mereka*. Dalam implementasinya, yang dibutuhkan adalah kemerdekaan *alias* kebebasan untuk mengekspresikan pandangan di setiap elemen *masharā’at*.<sup>20</sup> Dengan pengertian *ijma’* seperti itu, Thāhir Syawwāf menilai bahwa Shahrur tidak mengakui *ijma’* sebagai salah satu pedoman dalam hukum dengan pemaknaan yang lain.<sup>21</sup>

### D. Penataan Fiqih Islam

Secara umum, perkembangan tradisi kenabian menjadi fiqh Islam merupakan bahasan kritis yang patut diselami. Shahrur menyoroti aspek ini dan menjadikannya sebagai landasan pijak memasuki arena perseteruan intelektual, terutama terhadap tradisi fiqh Islam yang ada. Ia menilai bahwa terdapat beberapa faktor yang berperan besar dalam pembentukan fiqh Islam sejak awal, yaitu: fanatisme keluarga dan kesukuan, perselisihan kekuasaan dan justifikasinya, dan spirit patriarkhis yang ekstrem.<sup>22</sup>

Sorotan Shahrur tentang fiqh Islam ini disajikan dengan pendekatan historis. Beliau menguraikan bahwa peletakan dasar-dasar fiqh Islam telah

---

<sup>19</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 107.

<sup>20</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 582.

<sup>21</sup>Thāhir Syawwāf, *Tahāfut al-Qirā’ah* ....., h. 245.

<sup>22</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 179.

dimulai pada abad II H di zaman Abbasiyah oleh Imam Syafi' (150-204 H) melalui karya berharganya *ar-Risālah*. Dalam kurun waktu yang sama, Imam Sibawaih juga muncul meletakkan dasar-dasar ilmu bahasa Arab. Namun sebelumnya, telah muncul ilmuwan bahasa Arab kenamaan seperti al-Khalīl dan al-Kisā'ī. Mereka menganut adanya sinonimitas (*tarāduf*) yang *notabene* turut mewarnai dan mengakar dalam kerangka berpikir Imam Syafi' yang punya kedudukan strategis dan populer dalam horison fiqih Islam. Berkaitan dengan ini, Shahrur juga menyoroti beberapa dimensi lain yang turut memengaruhi pemikiran Imam Syafi', yaitu:

### 1. Dimensi Sosial-Keagamaan

Dalam point ini, Shahrur mengomentari bahwa di zaman Nabi saw. dan sahabat, seluruh dimensi etika dan kebudayaan telah menjadi bagian dari agama. Kebudayaan telah dialihkan ke dalam agama. Hal tersebut dikarenakan adanya pencampuradukan dalam memahami konsep *islām* dan *īmān* yang biangnya adalah pengakuan adanya sinonimitas. Ia kemudian menyatakan bahwa implikasi negatifnya adalah *Islām* berubah menjadi agama temporal yang kehilangan universalitasnya. Seiring dengan itu, pemerintahan Arab Islam yang merupakan terbesar di dunia meletakkan sistem undang-undang bagi pemerintahan tersebut dengan nama fiqih Islam, padahal itu hanyalah aturan sipil bagi pemerintahan yang sifatnya tidak mengikat.

### 2. Dimensi Politik

Konflik politik yang berkecamuk terjadi bersamaan dengan pembakuan dasar-dasar Fiqih Islam. Peperangan antara Bani Abbasiyah dengan Bani Thalib berdampak besar terhadap wacana fiqih kekuasaan (*fiqh sulthah*). Dalam hal ini, Shahrur menyatakan bahwa beberapa keputusan fiqih yang hingga kini termaktub di lembaran-lembaran khazanah fiqih Islam adalah terlahir atas desakan politik.

### 3. Dimensi Bahasa

Sebagai penganut tidak adanya sinonimitas (*tarāduf*), Shahrur senantiasa mengelaborasi aspek tersebut secara kritis. Menurutnya, pengakuan adanya sinonimitas telah menyeret ulama untuk membolehkan periwayatan hadits secara makna dan menafsirkan ayat-ayat *at-Tanzīl al-Ḥakīm* secara literal sehingga membentuk penafsiran yang personifikatif. Ditambahkan bahwa

kodifikasi tafsir dan hadits serta penetapan dasar-dasar usul fiqh seiring dengan pembukuan buku-buku bahasa dan kaidah-kaidah dasar nahwu dan sharaf.<sup>23</sup>

Setelah menelusuri dimensi historis fiqh Islam, Shahrur menawarkan sebuah pembacaan baru (kontemporer) terhadap teks keagamaan. Kemajuan iptek telah berkembang demikian pesatnya hingga memunculkan varian problematika yang seolah belum ada presedennya. Pembacaan kontemporer (*qirā'ah mu'āṣirah*) -(*qirā'ah muntijjah* dalam peristilahan Naṣr Abu Zaid)- yang dimaksud adalah mencari dalil, merenungi, menemukan, memaparkan dan menganalisis sehingga mengantarkan seseorang pada satu pemahaman yang valid.<sup>24</sup> Dalam kaitan ini, wacana fiqh Islam dari dimensi historis hingga implementasi normatifnya mesti dibaca dengan modus semacam itu.

Selanjutnya, untuk menanggapi format syari'at Islam kontemporer, Shahrur mengajukan beberapa syarat yang mesti dipenuhi demi resistensi dan validitas syari'at Islam itu, yakni: (1) memahami bahasa Arab dengan 'mengkartumerahkan' paham adanya sinonimitas (*tarāduf*) dan memahami seluruh teks secara rasional; (2) adanya kompetensi ilmiah bagi para ahli syari'ah; (3) kapasitas perundang-undangan ekonomi dan sosial; (4) mengapresiasi ilmuwan di beberapa bidang seperti kedokteran, astronomi, fisika, kimia, arsitektur, dan semisalnya; (5) melandaskan segala ketetapan dengan analogi (*qiyās*) yang ada dengan ada dengan menghadirkan bukti material; (6) jika salah satu saksi berubah, maka perhatian difokuskan pada hukum-hukum; (7) tidak mengabsolutkan kesahihan sebuah hadits; (8) tidak terikat pada salah satu mazhab fiqh manapun; (9) pengenalan terhadap korelasi ekonomi dengan produksi serta lingkungan yang merupakan pengarah tasyri'; (10) mengedepankan kemerdekaan dan kebebasan sebagai asas tasyri' Islam; (11) mempertimbangkan bahwa Islam sebagai agama yang *ḥanīf*; senantiasa berubah tanpa keluar dari koridor yang ditetapkan; (12) memantapkan dua kaedah fiqh yang pokok, yaitu: *Sadd ad-Dzarā'i'* dan *Dar' al-Mafāsīd Aḥamm min Jalb al-Manāfi'*.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 255.

<sup>24</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 182.

<sup>25</sup>Untuk penjelasan detil dua kaedah fiqhiyah tersebut, lihat: Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 583.

### E. Menimbang Konsep *Asbāb an-Nuzūl* & *Nāsikh-Mansūkh*

Dua hal di atas yang menjadi sub bahasan makalah ini merupakan bahasan klasik dalam kajian *‘Ulūmul Qur’ān*. Dalam sejarahnya, ilmu *asbāb an-nuzūl* dan ilmu *nāsikh-mansūkh* memiliki latar belakang kemunculan yang tidak jauh berbeda. Dalam buku *Nahwa Uṣūl Jadīdah*, Shahrur secara jelas tampil beda dalam ‘mengakses’ kedua konsep tersebut. Berkaitan dengan *asbāb an-nuzūl*, ia hanya memandangnya sebagai alat bantu untuk menjelaskan historisitas pemahaman dan proses interaksi manusia dengan ayat-ayat *at-Tanzīl* sewaktu diturunkan. Kondisi kekinian tidak lagi bergantung padanya karena substansi teks al-Qur’ān memiliki “kondisi berada pada dirinya” (*kaynūnah fī dzātih*), korpus tertutup (*mughlaq*) dan cukup dengan dirinya sendiri (*muktafin dzātiyan*). Baginya, pemahaman al-Qur’ān adalah historis, sedangkan teks al-Qur’ān tidaklah historis *alias* tidak tunduk pada hukum sejarah yang berada pada “poros kondisi berproses” dan tidak pula patuh pada “poros kondisi menjadi” sebagaimana anggapan banyak orang.<sup>26</sup> Lebih jauh, ia mengatakan bahwa riwayat-riwayat yang dianggap dari Nabi saw. berkaitan dengan *asbāb an-nuzūl* tidak didukung oleh realitas historis bahwa itu memang *asbāb an-nuzūl*. Menurutny, sikap seperti itu menempatkan Sunnah Nabi sebagai yang “menghakimi” al-Qur’ān. Jika demikian, maka al-Qur’ān terkesan membutuhkan Sunnah Nabi ketimbang sebaliknya. Sebuah fenomena *absurd* di mata Shahrur! Tegasnya, Shahrur mendukung sikap untuk meng-eliminasi ilmu *asbāb an-nuzūl* dari *‘Ulūmul Qur’ān*.

Memulai paparannya seputar ilmu *nāsikh-mansūkh*, Shahrur mengemukakan latar belakang kehadiran ilmu tersebut, yaitu: (a) perubahan konsep jihad menjadi konsep berperang, dan perubahan konsep dakwah dengan cara hikmah dan nasihat menjadi dakwah melalui pedang; (b) menghilangkan konsep beramal atas dasar hitungan ukhrawi dan menggantinya dengan kriteria-kriteria yang tidak jelas dan longgar seperti *syafa’at*, *wāli*, *tawassul* dan *karāmah*, yang kuncinya terletak di tangan para pemuka agama; (c) terpatrinya konsep jabariyah dan peniadaan total peran manusia; (d) mengabaikan logika dan menyerahkan segala sesuatunya kepada orang lain untuk diselesaikan.<sup>27</sup>

Beranjak dari geneologis konsep tersebut, Shahrur menegaskan bahwa konsep *nāsikh-mansūkh* bukanlah bagian dari *‘Ulūmul Qur’ān*, tetapi hanya ilmu

<sup>26</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 148.

<sup>27</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 139.

yang bersifat historis yang terintrodusir ke dalam ‘*Ulūmul Qur’ān*. Ilmu *nāsikh-mansūkh* termasuk dalam lingkaran ‘kondisi berproses’ (*as-sayrūrah*) dan ‘kondisi menjadi’ (*al-kaynūnah*) pada Islam yang bermula sejak Nabi Nuh as. hingga Nabi Muhammad saw. Distingsi lain yang dijumpai dari cara pandang Shahrur terhadap konsep *nāsikh-mansūkh* adalah kesimpulan bahwa tidak mungkin ada penggantian ayat-ayat yang memuat syari’at yang satu dari rasul yang satu, tetapi penggantian syari’at itu datang dari rasul yang lain atau syari’at lain.

## F. Teori Limit dan Implikasinya

Sebagaimana telah disebutkan bahwa konsep *istiqāmah* dan *hanifiyah* dari *al-Kitāb* dipahami secara dialektis oleh Shahrur. Kedua konsep itu meniscayakan adanya pergolakan, yaitu antara penyimpangan di satu pihak dan penyeimbang di pihak lain. Berangkat dari pemahaman tersebut, ia mengemukakan konsep batas maksimal (*al-hadd al-a’lā*) dan batas minimal (*al-hadd al-adnā*) yang terakumulasi dalam teori limit (*nadzriyat hudūd*) untuk memahami sejumlah ketentuan hukum dalam *Umm al-Kitāb*.

Komentar beberapa kalangan bahwa Shahrur banyak dipengaruhi oleh analisis eksakta dalam memahami sebuah teks menemukan momentum performatifnya ketika menelusuri teori limitnya. Shahrur dipengaruhi oleh model analisis matematika (*at-tahlīl ar-riyādhi*) Issac Newton yang ia gambarkan dengan adanya dua titik ordinat vertikal dan horizontal. Garis vertikal melambangkan hukum yang senantiasa berubah dengan tetap mempertimbangkan bingkai (*hadd*) Tuhan, sedangkan garis horizontal disimbolkan sebagai kondisi objektif dimana hukum diterapkan dalam konteks sejarah tertentu.<sup>28</sup>

Dalam karya monumentalnya, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, Shahrur menyajikan *hudūd* yang ia maksud berikut contoh aplikatifnya. Untuk itu, ia memaparkan dalam 13 halaman buku tersebut yang diperinci ke dalam enam kondisi, yaitu:

- 1) Kondisi batas minimal (*hāl al-hadd al-adnā*). Shahrur mengajukan beberapa contoh, di antaranya:
  - a. yang tersirat dalam ayat-ayat yang melarang menikahi wanita-wanita tertentu (*al-muḥarramāt*). Ia mencontohkan dengan Q.S. an-Nisā’ [4]: 22 & 23. Dalam dua ayat tersebut, terdapat batasan minimal (*hadd adnā*) dalam

---

<sup>28</sup>Rumadi, *Menafsirkan al-Qur’an; Eksperimen Muhammad Shahrur*, (Jurnal “al-Burhan” No. 6 Tahun 2005), h. 12.



keharaman menikahi beberapa *aqārib*. Dalam kondisi dan alasan apapun, batasan minimal tidak boleh menikahi wanita-wanita yang tersebut dalam ayat ini. Karena diartikan minimal (*adnā*), berarti selain yang disebutkan masih ada yang diharamkan untuk dinikahi seperti anak perempuan dari bibi atau paman (*banāt al-'ammah* atau *banāt al-'amm*) karena alasan tertentu meskipun tidak tersebut dalam ayat.

- b. berkaitan dengan perihal makanan, yaitu bangkai, darah yang mengalir dan daging babi sebagaimana tersirat dalam Q.S. al-Māidah [5]: 3. Dalam hal ini, Shahrur juga menegaskan bahwa terbuka peluang adanya pengharaman jenis makanan tertentu selain yang tersurat dalam ayat ini.<sup>29</sup>
- 2). Kondisi batas maksimal (*hāl al-hadd al-a'lā*) yang terkait dengan pencurian dan pembunuhan dengan mengajukan beberapa contoh ayat, yaitu:
- a. Q.S. al-Māidah [5]: 38. Dalam pandangan Shahrur, potong tangan (*qat'u al-yad*) sebagai hukuman atas tindak pencurian dalam ayat ini merupakan hukuman yang paling tinggi (*al-'uqūbah al-quṣwā*). Tidak boleh lagi mengenakan hukuman melebihi potong tangan terhadap pelaku pencurian. Artinya, alternatif jenis hukuman lain yang lebih rendah darinya bisa diterapkan sesuai kondisi.<sup>30</sup> Pertimbangan sosial-kemasharā'atan sangatlah dikedepankan oleh Shahrur dalam menilai sebuah tindak kriminal. Sebagai contoh, ia mengajukan kasus yaitu jika seseorang mencuri dokumen rahasia negara dan menjualnya ke negara lain atau mencuri harta negara dan merusak tatanan perekonomian dalam negeri. Cukupkah hukuman potong tangan bagi pelaku kasus tersebut? Sebagai solusinya, Shahrur berdalil dengan Q.S. al-Māidah [5]: 33. Ayat ini merupakan '*uqūbah haddiyah* (bersifat elastis dan banyak bentuknya) karena terdapat tiga pilihan hukuman yaitu: *dibunuh, potong tangan dan kaki secara silang, dan penjara selamanya*. Kendati begitu, hukuman jenis terendah bisa diterapkan sesuai kebutuhan situasi yang ada.
  - b. Q.S. al-Isrā' [17]: 33, dan Q.S. al-Baqarah [2]: 178. Dalam ayat ini disebutkan bahwa hukuman tertinggi bagi tindak pembunuhan adalah *dibunuh*. Potongan ayat "*fā lā yusrif fī al-qatl*" mengindikasikan tidak boleh

<sup>29</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 454.

<sup>30</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 455.

menerapkan hukuman tertinggi kepada pembunuh secara aniaya dan melampaui batas.

- 3) Kondisi menyatunya batas minimal dan maksimal secara bersamaan (*hālah al-hadd al-adnā wa al-hadd al-a'lā ma'an*). Hal ini banyak terkait dengan ayat-ayat kewarisan seperti Q.S. al-Māidah [5]: 11; an-Nisā' [4]: 12. Menurut Shahrur, pembagian dua kali lipat anak-laki-laki merupakan batasan maksimal, sedangkan satu bagian anak perempuan adalah batasan minimal. Untuk itu, kemungkinan terjadinya akselerasi pembagian waris antara batas maksimal dan minimal tersebut tidak ada masalah.
- 4) Kondisi dimana batas maksimal mendekati titik, tapi tidak sampai menyentuh batas maksimal (*hālah al-hadd al-adnā wa al-hadd al-a'lā ma'an 'alā nuqṭhah wāḥidah*). Shahrur mencontohkan Q.S. an-Nūr [24]: 2, tentang hukuman bagi pezina yang didera seratus kali. Hukuman dera seratus kali adalah batas minimal sekaligus maksimal sebagai hukuman pezina yang disiratkan oleh ayat "... wa lā ta'khudz kum bihimā ra'fah fi dīnillāh".
- 5). Kondisi dimana batas maksimal mendekati titik, tapi tidak sampai menyentuh batas maksimal (*hālah al-hadd al-a'lā bi khatthin muqārib li mustaqīm*). Dalam hal ini, Shahrur mengemukakan contoh dengan Q.S. al-Isrā' [17]: 32 yang menjelaskan larangan mendekati zina; dan Q.S. al-An'ām [6]: 151 yang melarang mendekati perbuatan keji.
- 6) Kondisi dimana batas maksimal memberi manfaat positif namun tidak boleh melampauinya, sementara batas minimal berdampak negatif dan boleh dilampaui (*hālah al-hadd al-a'lā mūjabun mughlaqun lā yajūzu tajāwuzuhā, wa al-hadd al-adnā sālibun tajāwuzuhā*). Shahrur juga memberi contoh tipe ini dengan menunjuk pada hubungan keuangan (*al-'alāqah al-māliyah*) seperti larangan riba sebagai batas maksimal, dan perintah zakat sebagai batas minimal.<sup>31</sup>

Untuk lebih mengenali teori limit yang diusung Shahrur, berikut ini penulis menyinggung sekelumit hal lain yang dianggap urgen dalam memahami bingkai pemikiran tokoh ini secara luas. Hal tersebut adalah konsep *al-Furqān*. Secara ringkas, *al-Furqān* dimaknai sebagai ketaqwaan sosial (*taqwā ijtīmā'iyah*);

---

<sup>31</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 464.

yaitu akhlak yang melekat di setiap agama samawi yang tiga. Shahrur menggambarkan tiga ajaran samawi, yakni:

Ajaran Yahudi + Ajaran Masehi + Ajaran Islam

*Al-Furqān*

Konsep *al-Furqān* ini dirinci oleh Shahrur ke dalam dua macam, yaitu: *al-Furqān al-'Āmm* adalah batasan minimal (*al-hadd al-adnā*) dari ajaran moral yang ada pada umat manusia dan berkaitan erat dengan agama-agama yang disebutkan. Dengan itu, ketaqwaan sosial bisa mewujudkan. Adapun *al-Furqān al-Khāṣ*, bagian kedua, terkhusus pada Nabi Muhammad saw. semata yang juga bertujuan mewujudkan ketaqwaan sosial dengan *nilai plus* dan bertujuan menjadikan pelakunya sebagai pemimpin kaum muttaqin.<sup>32</sup> Pada tataran *al-Furqān al-'Āmm*, *kalimah sawā'* (*common platform*) antara seluruh agama mencapai titik temunya. Hal tersebut dapat dicontohkan dengan beberapa perintah atau larangan dalam al-Qur'an yang –oleh Shahrur– diistilahkan dengan 'wasiat sepuluh' (*al-waṣāyā al-'asyr*).<sup>33</sup> Hemat penulis, pemahaman terhadap konsep *al-Furqān* ini mempertegas adanya dimensi pluralitas dan inklusifitas dalam ajaran Islam, terkhusus dalam al-Qur'an.

## G. Beberapa Pandangan Hukum

Sub bahasan ini akan mengurai beberapa problematika hukum dalam bingkai pemikiran Shahrur. Hal tersebut ditujukan agar dapat lebih mengenal secara aplikatif produk pemikirannya. Untuk itu, penulis menyertakan beberapa

<sup>32</sup>Di antara *al-Furqān al-Khāṣ* tersebut adalah sikap merendahkan diri dalam tingkah laku dan perkataan, di malam hari diisi dengan ibadah kepada Allah swt., tidak boros dalam tindakan, tidak bersumpah palsu, hatinya bergetar ketika mendengar ayat-ayat Allah, dan selainnya. Bagian *al-Furqān al-Khāṣ* ini serupa dengan wasiat sepuluh tetapi tidak dalam bentuk perintah atau larangan. Ia hanya berbentuk berita (*ṣiḡḥah ikhbāriyah*). Lihat: Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 523-525.

<sup>33</sup>Shahrur menyatakan bahwa agama Islam merupakan agama yang diwasiatkan Allah swt. kepada Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa untuk dilestarikan. Terdapat wasiat-wasiat bersama yang merupakan titik persamaan untuk para nabi tersebut yang terhimpun dalam <wasiat sepuluh> yaitu: (1) larangan untuk musyrik (tauhid), (2) perintah berbuat baik kepada kedua orang tua, (3) larangan membunuh anak, (4) larangan membunuh jiwa kecuali dengan cara yang haq, (5) larangan mendekati kemaksiatan, (6) larangan mengeksploitasi harta anak yatim, (7) perintah untuk jujur dalam bertransaksi, (8) perintah berlaku adil dalam segala perkataan, (9) perintah menepati janji, (10) perintah untuk komprehensif menjalankan agama. Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 491-492; Lihat juga: Shahrur, *Islam dan Iman; Aturan-Aturan Pokok*, (Diindonesiakan dari buku *al-Islām wa al-Imān; Mandzhūmah al-Qiyām* oleh M. Zid Su'di), (Yogyakarta: Jendela, 2002), cet. I, h. 35-40.

argumentasi pokok tokoh kontroversial ini di setiap masalah yang diurai berikut sentilan kritis terhadapnya.

a. Perkawinan (*az-Zawjiyah*)

Shahrur berpandangan bahwa sesuai petunjuk al-Qur'ān, perkawinan mempunyai dua landasan pokok. *Pertama*, konteks hubungan seksual (*miḥwar al-'alāqah al-jinsiyah*). *Kedua*, konteks hubungan kemanusiaan dan kemasharā'atan (*miḥwar al-'alāqah al-insāniyah al-ijtimā'iyah*).<sup>34</sup> Ia mendefinisikan perkawinan sebagai kesepakatan sosial antara seorang laki-laki dan perempuan yang tujuannya adalah hubungan seksual, menjalin hubungan kekeluargaan, meneruskan keturunan, membentuk keluarga, dan menempuh kehidupan bersama. Dengan demikian, Shahrur menekankan bahwa kehidupan perkawinan bukanlah hubungan seksual semata (*sexual oriented*) karena hanya mengisi 2 % dari keseharian hidup berumah tangga. Masih tersisa aktifitas-aktifitas lain dalam urusan kehidupan rumah tangga yang belum ter-cover dan butuh penjelasan agar mampu mewujudkan suasana bahtera rumah tangga impian.

Kaitannya dengan aqad nikah dan peran *walī al-amr*, Shahrur berpendapat bahwa wanita muslimah yang belum mencapai umur yang ditetapkan undang-undang (*qānūn*) tidak diperkenankan menikah kecuali seizin *walī al-amr*. Menurutny, ketentuan umur adalah 'lahan subur nan lentur' untuk terjadi perbedaan. Boleh jadi di negara tertentu umur tersebut adalah 21 tahun, tetapi di negara lain lebih dini dari itu. Di usia tersebut, wanita berhak menikahkan diri tanpa (koordinasi) *walī al-amr* karena ketentuan al-Qur'ān tentang perkawinan yang islami hanya mengharuskan adanya *ijab-qabul*, *saksi*, dan *mahar*.<sup>35</sup> Syarat-syarat tersebut termasuk ketetapan Allah swt. (*ḥudūd Allāh*). Dalam Islam tidak dikenal adanya perbedaan antara nikah secara syari'at (*nikāḥ syar'ī*) dan nikah secara perdata (*nikāḥ madanī*), karena keduanya adalah satu.

b. Poligami

Wacana poligami selalu merujuk pada Q.S. an-Nisā' [4]: 3. Shahrur berpandangan bahwa ayat ini merupakan dalil pembolehan poligami. Bahkan, Allah swt. tidak hanya sekedar membolehkan, tetapi sangat menganjurkan (tidak mewajibkan), setelah memenuhi dua syarat, yaitu: *Pertama*, istri kedua,

---

<sup>34</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 434-437.

<sup>35</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 626.

ketiga dan keempat adalah janda yang memiliki anak yatim; *Kedua*, harus ada rasa khawatir tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim.<sup>36</sup> Dengan demikian, kebolehan nya didasari oleh kondisi terdesak (*dharūrah*).

Dengan memakai teori limitnya, ayat di atas dibagi ke dalam dua batasan, yaitu: *Satu*, batasan jumlah (*ḥudūd al-kam*), bahwa satu isteri adalah batasan minimal (*al-ḥadd al-adnā*), sedangkan batasan maksimalnya (*al-ḥadd al-a'lā*) adalah empat isteri. *Dua*, batasan kategori (*ḥudūd al-kayf*) yaitu wanita yang dinikahi; apakah berkategori perawan (*bikr*) atau janda (*tsayyib*)? Jika janda, apakah yang tergolong miskin atau wanita tertalak saja (meskipun tidak miskin)? Sejatinya, kesemua kategori wanita tersebut boleh dinikahi. Namun, Shahrur menegaskan bahwa isteri kedua, ketiga, dan keempat mestilah janda-janda yang beranak yatim (*al-arāmil dzawāt al-aytām*). Tujuan utama menikahi janda-janda tersebut adalah untuk kesejahteraan anak-anak yatim yang ada dalam tanggungan mereka. Tokoh kontroversial ini mengemukakan sebuah hadits (أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة، وأشار بأصبعيه) yang menurutnya kemungkinan bersifat komentar terhadap ayat Q.S. a-Nisā' [4]: 3. Selain itu, ia juga berdalil bahwa Allah swt. mendispensasi dalam menikahi janda-janda yang beranak yatim dengan tidak memberinya mahar sebagaimana tersurat dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 127. Shahrur berpandangan bahwa bolehnya tidak membayar mahar kepada para janda yang dinikahi adalah bersyarat dengan pemeliharaan anak-anak mereka yang yatim tersebut. Lagi pula, tidak ada tuntutan untuk berlaku adil terhadap para istri karena prinsip dasar poligami adalah (karena) anak yatim yang ada dalam tanggungan mereka. Ketentuan tersebut dipahaminya dari Q.S. an-Nisā' [4]: 129-130.

Shahrur juga menggariskan bahwa ketika beristeri lebih dari satu, Nabi saw. berada pada periode transisi (*marḥalah intiqāliyah*) antara periode masharā'at terdahulu (*awwalūn*) dengan periode masharā'at kontemporer yang berperadaban (*mujtama'āt 'aṣriyah mutahaddhirah*). Atas dasar itu, segala hal bertalian dengan pernikahan beliau bukanlah sunnah (baca: *tradisi*) untuk kita, tetapi sunnah yang berlaku pada masharā'at terdahulu sebelum beliau. Pandangan ini didalilkan bahwa ayat-ayat al-Qur'ān yang berkaitan dengan hal tersebut adalah dalam kapasitas Muhammad saw. sebagai nabi (*nubuwwah*),

<sup>36</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 428.

bukan rasul (*risālah*).<sup>37</sup> Tegasnya, ayat-ayat tersebut hanya berdimensi bimbingan (*ta'lim*), bukan hukum (*tasyri'*).

c. Mahar

Shahrur menjelaskan bahwa berdasarkan Q.S. an-Nisā' [4]: 4, Allah swt. mewajibkan penyerahan mahar kepada wanita yang dinikahi secara sukarela (*nihlah*) sebagai prinsip dasar. Kesukarelaan tersebut dimaknai sebagai hadiah tanpa pengembalian atau konsesi apapun yang disebut hadiah simbolik (*hadiyah ramziyah*), banyak ataupun sedikit. Tentang jenis mahar yang tunai atau utang hanyalah produk budaya masharā'at (*muntaj al-tsaqafi*) dan penerapan fiqh semata. Mahar –di samping *ijab-qabul* dan *saksi*– merupakan prasyarat perkawinan. Urgensi mahar ini didalilkan oleh Shahrur dengan sebuah hadits Nabi saw. (التمس ولو خاتما من حديد) yang menegaskan bahwa mahar merupakan ketentuan Allah swt. dalam perkawinan.<sup>38</sup> Adapun nilai dan kadarnya bersifat fleksibel yang disesuaikan dengan kondisi waktu dan tempat. Lagi-lagi, jenis yang disebut dalam hadits tersebut adalah batasan minimal dan boleh lebih dari itu.

d. *Thalaq*

Berbeda dengan ketentuan fiqh yang ada, Shahrur berpendapat bahwa hak meminta cerai (*thalāq*) antara pihak suami dan isteri adalah sama. Proses thalaq hanya bisa disahkan setelah melalui proses perdata (*tharīq al-qadhā'*). Thalaq permintaan suami ada dua kemungkinan, yaitu bisa kembali (*raddī*) dan tidak bisa lagi kembali *alias* berpisah (*nihāī*). Sedangkan thalaq permintaan isteri adalah perpisahan yang tidak bisa lagi dirujuk kecuali jika sedang hamil karena tindakan tersebut adalah pemuliaan terhadap wanita. Jika permintaan thalaq muncul dari kedua belah pihak padahal si-isteri sedang hamil, maka lelaki memiliki hak penuh untuk memutuskan berpisah atau tidak berpisah dengan isterinya. Contoh kasus terakhir didalilkan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 228.<sup>39</sup>

e. Pakaian & Hijāb

Berangkat dari kajian etimologis kata, Shahrur mengurai definisi pakaian yang sebutan Arabnya adalah *al-libās*. Kata tersebut terdiri dari tiga huruf, yaitu: *lām*, *bā*, dan *sīn* yang menunjuk pada pengertian tutup dan menutupi (*as-satr*

<sup>37</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 602. Ayat-ayat yang dimaksud adalah Q.S. al-Ahzāb [33]: 32 & 38.

<sup>38</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 603.

<sup>39</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 626-627.



*wa at-taghthiyah*). Secara denotatif (*ma'nā haqīqī*), *al-libās* berarti pakaian yang dikenakan, sedangkan secara konotatif (*ma'nā majāzī*) diartikan pencampuran dan penggantian. Untuk itu, Shahrur memaknai kata *al-libās* dalam Q.S. al-A'rāf [7]: 26-27 dalam pengertian konotatif.<sup>40</sup> Ia berargumen dengan Q.S. Thāha [20]: 21 dan al-A'rāf [7]: 22 yang menggambarkan usaha Adam dan isterinya untuk menutupi aurat tubuhnya dengan dedaunan setelah sebelumnya dalam kondisi telanjang. Namun, kedua ayat tersebut 'dikonfrontasikan' dengan Q.S. al-A'rāf [7]: 27 yang menjelaskan bahwa setan berusaha menanggalkan pakaian Adam dan isterinya agar terlihat aurat keduanya. Jika demikian, keduanya tidak dalam kondisi telanjang secara fisik ketika dibujuk setan dan berarti berkebalikan dengan gambaran kedua ayat di atas. Padahal, kontradiksi tidak mungkin terjadi dalam al-Qur'ān.<sup>41</sup> Thus, jalan keluar satu-satunya adalah memaknai kata *al-libās* di semua ayat tersebut secara konotatif.

Al-Qur'ān menyebutkan ketentuan pakaian untuk lelaki dan wanita secara sama. Bagi kaum lelaki disebut dalam Q.S. an-Nūr [24]: 1, sedangkan bagi kaum wanita disebut dalam Q.S. an-Nūr [24]: 31. Kedua ayat di atas mengandung dua perintah yang berlaku untuk kaum lelaki dan wanita, yaitu: (a) *menahan sebagian pandangan* (*al-ghaḍḍu min al-baṣar*); dan (b) *memelihara kemaluan* (*hifḍh al-farj*). Shahrur mengomentari point (a) bahwa huruf '*min*' pada kalimat tersebut bermakna *sebagian* (*li at-tab'īdh*) sehingga dimaknai Allah swt. *memerintahkan untuk menahan sebagian dari pandangan, bukan keseluruhan* (*ghaḍḍu al-baṣar*). Objek kalimat (*maf'ūl bih*) tersebut juga tidak luput dari sorotan Shahrur. Menurutny, tidak disebutkannya *maf'ūl bih* dari kata kerja *ghaḍḍh* yang *transitif* (*muta'addī*) adalah terbuka untuk diinterpretasi sesuai tuntunan zaman dan tempat.<sup>42</sup> Berkaitan dengan point (b), Shahrur menyatakan bahwa batasan minimal dari pakaian untuk kaum lelaki adalah menutupi kemaluan (*taghthiyah al-farj*) saja.

---

<sup>40</sup>Arti *libās at-taqwā* dalam ayat (26) di atas dapat dimaknai secara denotatif dan konotatif. Secara denotatif dengan melihat kata *libās*, terdapat beberapa kemungkinan makna, yaitu: (a) pakaian pertama yang diturunkan oleh Allah swt. yang dipakai Adam dan isterinya untuk menutupi aurat mereka; (b) pakaian shalat; (c) baju besi dan baju pelindung yang dipakai dalam peperangan. Adapun secara konotatif dengan melihat kata *at-taqwā* memiliki beberapa kemungkinan arti, yaitu: (a) iman; (b) amal saleh; (c) rasa malu. Selain itu, Shahrur juga menambahkan makna konotatif lainnya yaitu penjagaan diri, ketauhidan, tata-cara yang baik, merendahkan diri dan ketenangan. Penjelasan detail tentang ini, lihat: Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 470.

<sup>41</sup> Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 483-484.

<sup>42</sup> Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 604.

Shahrur berpendapat bahwa pakaian tertutup yang kini disebut *hijāb* (jilbab) bukanlah kewajiban agama, tetapi suatu bentuk pakaian yang dituntut oleh kehidupan masharā'at dan lingkungan serta dapat berubah seiring dinamika masharā'at. Menurutnya, orang-orang Arab sebelum kedatangan Islam membedakan antara pakaian wanita merdeka dengan hamba sahaya. Pakaian wanita merdeka adalah penutup kepala yang dapat menampik sengatan panas dan menghimpun rambut sehingga tidak berantakan serta pakaian panjang yang menutupi bagian bawah badan. Hal tersebut dikarenakan belum adanya pakaian dalam (*underwear*). Ketika itu, pakaian seperti itu begitu longgar sehingga mereka bebas bergerak, di dalam dan luar rumah. Pakaian tersebut hanya memiliki satu bagian terbuka yaitu tempat memasukkan kepala sehingga buah dada mereka dapat terlihat tatkala sedang tunduk. Bagian inilah yang diperintahkan oleh ayat Q.S. an-Nūr [24]: 31 untuk ditutupi dengan penutup kepala.<sup>43</sup> Adapun pakaian hamba sahaya wanita berbeda sama sekali dengan pakaian tersebut.<sup>44</sup> Shahrur menyebutkan dua faktor penyebab perbedaan tersebut, yaitu: (a) para hamba sahaya melakukan tugas keseharian untuk kepentingan tuannya seperti menyiapkan makanan, minuman, berbelanja ke pasar serta pekerjaan rumah tangga lainnya; (b) perbedaan kedudukan sosial antara orang merdeka dan hamba sahaya. Perbedaan demikian dipandang perlu terutama setelah terjadinya penaklukan di beberapa daerah (*al-futūhāt al-kubrā*). Hal tersebut juga dimaknai Shahrur sebagai media preventif dalam kondisi khusus ketika perempuan merdeka berbaur dengan lingkungan sosial yang dikhawatirkan oleh Nabi saw. terganggu oleh pemuda-pemuda fasiq yang tidak mampu membedakannya dengan wanita budak. Dalam konteks perbedaan itulah Allah swt. memerintahkan Nabi saw. untuk menyampaikan kepada isteri, anak perempuan beliau serta wanita muslimah agar mengulurkan jilbab mereka sebagaimana tersebut dalam Q.S. al-Aḥzāb [33]: 59.<sup>45</sup>

<sup>43</sup>Shahrur, *Al-Kitāb* ....., h. 503.

<sup>44</sup>Pembedaan antara yang merdeka dengan hamba sahaya tidak hanya dalam hal pakaian wanita. Dalam hal ini, Shahrur mengutip Imam Malik dalam kitabnya *al-Muwattha'* yang menyebutkan beberapa perbedaan tersebut, di antaranya: (a) seorang budak lelaki hanya berhak menikahi dua wanita, sedangkan laki-laki merdeka dapat menikahi empat wanita; (b) lelaki budak dapat menceraikan isterinya hanya dua kali, sedangkan lelaki merdeka tiga kali; (c) Masa '*iddah*' wanita budak sebulan setengah, sedangkan wanita merdeka dua bulan lima hari, dan selainnya. Shahrur, *Metodologi Fiqih* ....., h. 504. Lihat juga: Imam Malik, *Kitāb al-Muwattha'*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), cet. III, h. 470-479.

<sup>45</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih* ..., h. 505.

Masih tersisa sederet lagi paparan argumentasi Shahrur tentang hijab ini yang bukan pada konteksnya untuk penulis paparkan secara detil. Meskipun begitu, penulis menyimpulkan bahwa pemahaman terhadap konteks sejarah mesti dikedepankan dalam membincang problematika fiqih. Di sinilah letak salah satu kritiknya terhadap tradisi fiqih klasik yang menurutnya minim perhatian terhadap konteks tersebut.

#### f. Kepemimpinan

Ketika membincang kepemimpinan, Shahrur mengemukakan Q.S. *an-Nisā'* [4]: 34. Berangkat dari analisis kebahasaan, ia mengurai pemaknaan dua pasangan kata yaitu *adz-dzukūr* dan *al-ināts* yang diperhadapkan dengan pasangan kata *ar-rijāl* dan *an-nisā'*. Shahrur berpendapat bahwa yang pertama merupakan tahap awal yang terus berubah ke arah kesempurnaan seiring dewasanya umur, yaitu ketika *adz-dzukūr* menjadi *ar-rijāl*, atau ketika *al-ināts* menjadi *an-nisā'*.<sup>46</sup> Selanjutnya, ia menafsirkan *bimā fadhdhala Allāhu ba'dhahum 'alā ba'dhin* dengan mencakupkan maknanya terhadap lelaki dan wanita sekaligus.

Untuk lebih meneguhkan paparannya, Shahrur juga mengetengahkan argumentasi yang bersifat sosiologis. Kendati mayoritas mufassir dan fuqaha' menyatakan bahwa kepemimpinan (*qiwāmah*) dalam ayat ini berkenaan dengan relasi suami-isteri dalam rumah tangga (urusan domestik), Shahrur berpandangan bahwa kepemimpinan yang dimaksud dalam ayat ini tidak hanya sebatas relasi suami-isteri dalam lingkup keluarga, tetapi mencakup bidang kerja, dagang, produksi, pertanian, manajemen, pendidikan dan pengajaran, kedokteran, apotek, olahraga, hingga hukum dan kedudukan yang tinggi seperti pemimpin negara.<sup>47</sup> Secara tegas, ia menisbikan beberapa hadits yang menyatakan kelebihan tersebut karena faktor alami yang dimiliki kaum lelaki. Menurutinya, superioritas atau kelebihan kaum lelaki (*ar-rijāl*) atas kaum wanita (*an-nisā'*) dalam ayat tersebut bukan didasarkan pada kelebihan alami atau faktor penciptaan, tetapi didasarkan pada kualitas manajemen, kebijaksanaan dan tingkat kebudayaan serta kesadaran yang berbeda-beda di antara manusia. Seiring dengan perkembangan teknologi, kekuatan otot yang dimiliki lelaki sebagai 'legitimotor' kepemimpinannya untuk berprofesi di sektor industri, dagang, pertanian, dan semisalnya telah bergeser sehingga wanita tak pantas

<sup>46</sup>Shahrur, *Metodologi Fiqih ...*, h. 448.

<sup>47</sup>Shahrur, *Al-Kitāb ...*, h. 620.

lagi dihalangi untuk itu. Lebih jauh lagi, Shahrur berkomentar bahwa beberapa sifat yang tersebut dalam ayat ini seperti *al-sālihāt*, *qānitāt*, *hāfidzhāt* adalah penjelasan sifat-sifat yang dimiliki oleh seorang perempuan sebagai anugerah dan potensi untuk menjalani tugas kepemimpinan.<sup>48</sup> Tentunya, Shahrur memaknai tiap sifat tersebut secara berbeda dengan yang dipahami mayoritas mufassir.

Beberapa argumentasi Shahrur seputar kepemimpinan yang penulis ketengahkan di atas menegaskan bahwa sifat kepemimpinan (*qiwāmah*) bisa disandang baik oleh lelaki maupun wanita.

## I. Penutup

Setelah menelusuri pemikiran Shahrur dalam kaitannya dengan hukum Islam, maka dapat ditarik sebuah gambaran bahwa pemikirannya tergolong liberal dan berusaha menggugah kesadaran para pembaca karyanya bahwa konsepberpikirselama ini—dalam beberapa hal—sudah semestinya ditata ulang. Beranjak dari kerangka berpikirnya yang mengedepankan prinsip tidak adanya sinonimitas, melahirkan produk pemikiran yang berbeda dengan pemahaman mayoritas ulama. Dalam wacana ilmiah, sederet kontribusi pemikiran yang ia kemukakan—tanpa mengaitkan dengan latar akademiknya—patut mendapat apresiasi akademik yang proporsional.

Konteks ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah yang dipahaminya secara berbeda dengan pemahaman mayoritas menyebabkan terbukanya kerang untuk berkreasi intelektual (*ijtihad*) yang niat awalnya mensejajarkan validitas wahyu dengan pesatnya perubahan dan perkembangan situasi yang ada. Kemasyhuran Shahrur juga ditopang oleh kontroversi terhadap pemikirannya. Fenomena tersebut memicu beberapa ilmuwan menyusun karya untuk mengkritisi pemikirannya, baik yang sifatnya mendukung maupun menentang. Oleh sebab itu, merujuk kepada karya-karya tersebut sangatlah membantu dalam menyelami pemikiran Shahrur lebih jauh. *Wallāhu A'lam!*

---

<sup>48</sup>Shahrur, *Al-Kitāb ....*, h. 621.

## Daftar Pustaka

Al-Qur'ān al-Karīm

Al-'Akk, Khālīd 'Abd ar-Rahmān, *al-Furqān wa al-Qur'ān*, t.tp.: ar-Rahmah, 1996

Kurzman (ed), Charles, *Wacana Islam Liberal*, (Diindonesiakan oleh Bahrul Ulum dkk.) Jakarta: Paramadina, 2001

Malik, *Kitāb al-Muwattha'*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002

Rumadi, *Menafsirkan al-Qur'an; Eksperimen Muhammad Shahrur*, Jurnal "al-Burhan" No. 6 Tahun 2005

Shahrur, Muhammad, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirāah Mu'āṣirah*, Beirut: Syarikah al-Mathbū'āt li at-Tawzī' wa an-Nasyr, 2000

\_\_\_\_\_, *Islam dan Iman; Aturan-Aturan Pokok*, (Diindonesiakan dari buku *al-Islām wa al-Īmān; Mandzhūmah al-Qiyām* oleh M. Zid Su'di), Yogyakarta: Jendela, 2002

\_\_\_\_\_, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Diindonesiakan oleh Sahiron Syamsuddin & Burhanuddin dari *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*), Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004

Thāhir Syawwāf, Muhammad, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah*, t.tp.: as-Syawwāf li an-Nasyr wa ad-Dirāsāt, 1993

Wahhab, Yusroh, *Telaah Pemikiran Kontroversial Shahrur dalam "Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah"*, dalam Jurnal "al-Qalam" Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta